

Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie

Franz von Baaders

Von BERNHARD LAKEBRINK (Freiburg/Br.)

Hegels Religionsphilosophie hat innerhalb ihres streng systematischen Ganzen der Religion einen hohen Platz, wenn auch nicht – wie Baader – den höchsten zugewiesen. Für Hegel ist die Religion jene Gestalt des Geistes, welche dieser erreicht, bevor er in die Freiheit seiner selbst, d. h. in die Philosophie zurückkehrt, aus der er auch seinen Ausgang nahm.

Es ist so, daß der Begriff, diese Einheit aus Selbst und Sache, aus Denken und Dingen, aus Gewißheit und Wahrheit, sein sich entfaltendes Leben und seine flüssige Existenz im *Element des reinen unbeschränkten Denkens* selbst vollbringt. In diesem „Element des Denkens“ hat der Begriff seine höchste Seinsweise, eben die des Denkens und Begreifens selbst. Der Begriff *denkt* sich, d. h. *macht sich* zu seinem *eigenen Inhalt und Gegenstand*. Indem er nun diesen seinen Inhalt auseinanderfaltet und in unterschiedene Inhaltsbestimmungen dirimiert, ereignet sich die Logik: das ewige Leben des Begriffes. Dieses ewige Leben besteht also darin, daß er seine Inhaltsbestimmungen in den Grundgestalten von Sein, Wesen und Begriff durchläuft. Der Begriff setzt sich diesen seinen dreifaltigen Inhalt gegenständlich selbst voraus, bleibt ihm aber zugleich inwendig als die durchgreifende „dialektische Seele“ oder als „absolute Methode“¹. Während er in der Gestalt von Sein sich völlig entfremdet ist (das Sein ist der *Begriff nur an sich*), hat er diese Fremdheit und Andersheit („Verlarvtheit“ Baader) seiner selbst in der Gestalt des Wesens schon weithingehendst aufgehoben. Das Wesen ist der *Begriff für sich*. In der dritten Gestalt, d. h. in der Gestalt des Begriffes, gewinnt somit die absolute Methode oder der allgemeine Begriff seine Eigentümlichkeit und adäquate Existenz zurück. Jetzt ereignet sich der Begriff *als Begriff*, als *νόησις τῆς νοήσεως*, als Denken des Denkens, als Idee, d. i. als Übereinstimmung von Inhalt auf der einen und der Betrachtung des Begriffes als der „übergreifenden Subjektivität“ auf der anderen Seite. So ist die absolute Idee absolute Wahrheit d. h. „sich wissende Wahrheit“ oder der „göttliche Begriff“².

Als diese absolute Idee, als dieser ewige Logos hat der Begriff seine absolute Freiheit erreicht, so daß er inkraft dieser Freiheit sich aufschließt bzw. entschließt, sich als das Andere seiner selbst, als und in Natur zu entlassen. In dieser entäußerten Gestalt von Natur ist der Begriff somit nicht mehr im *Element des Denkens*, sondern in der freigesetzten, d. h. in der sich selbst überlassenen Andersheit, die somit als die nichtbegriffliche Gestalt des Begriffes, d. h. als die Natur erscheint.

¹ Logik (Meinersche Ausg.) II, 496 und 490/1.

² Log. II, 505.

Der Begriff hat sich in dieser Gestalt der Unbegrifflichkeit so sehr seiner selbst entäußert, daß diese Äußerlichkeit in den Formen von Raum und Zeit sein Schicksal, bzw. sein Element ausmacht.

Aber auch diese Seinsweise der freigelassenen Äußerlichkeit oder seine Gestalt als Natur zerbricht der Begriff wiederum. Nachdem er als Natur die Dreifachheit dieser natürlichen Seinsweise, der mechanischen, physikalischen und organischen durchlaufen hat, entsteht mit dem Tode des Individuums als des aufgehobenen Einzelnen das *Allgemeine selbst*. Damit ist der dritte *Bereich*, der des *Geistes als solchen* oder des „eigentlichen Geistes“ erreicht. Der Geist entfaltet sich auch jetzt wiederum im Dreischritt: als *subjektiver, objektiver und absoluter Geist*. Mit dieser Gestalt seiner selbst kehrt der Begriff in seinen logischen Ausgang zurück, denn das absolute Wissen hat nunmehr auch die letzten Spuren von Inhalt, Gegenständlichkeit, Andersheit hinter sich gebracht, sie überwunden und aufgehoben zu sich selbst. Erst als absolutes Wissen ist der Geist vollendet bei sich selbst und für sich selbst, d. h. nicht mehr irgendeine Andersheit, sondern sein lauterer Selbst steht ihm jetzt im Blick, ist ihm Gegenstand. Nunmehr hat er jenen vollkommenen Zustand wiederum erreicht, von dem er ausging, sofern er auch jetzt wiederum nichts anderes ist als das Denken seiner selbst oder das Denken des Denkens, nur mit dem Unterschied, daß der Geist dies alles nunmehr ist *nach* seinem Durchgang durch die Natur und *nach* seinem Sieg über alle Endlichkeit des Geistes. Der absolute Geist ist somit wahrhaft Rückkehr, Heimgang, Himmelfahrt aus jenen Seinsweisen von Natur und Geschichte, in die er sich zuvor inkarniert und verschlossen hatte. So ist denn die Logik das Denken des Denkens; der absolute Begriff ist *nicht nur Anfang*, sondern *immer und zugleich auch Ende* oder – wie im Vorblick auf Baader hier eindringlich betont sei –, der Anfang setzt dieses Ende, der Logos schafft Natur und Geist, *aber nur*, weil das *Ende auch den Anfang, Natur, bzw. Geist auch den Logos setzen*. Oder besser, die Prozessualität, die Vermittlung des Endes (des absoluten Wissens) und damit die *beendete, aufgehobene Vermittlung* ist ja in einem wieder das *Unmittelbare* oder der *Anfang*, von dem jene Vermittlungsbewegung ausging. Die absolute Idee ist nicht nur die *Ursache* des gesamten Denkens, alles Natur- und Geistgeschehens, sondern zugleich auch immer dessen *Wirkung und Resultat*. In der Sprache Hegels heißt das: die absolute Freiheit des Logos besteht eben darin, daß das *An-und-Für-sich-Sein* nur als *Gesetztsein* und das Gesetzsein das An-und-Für-sich-Sein ist. Die absolute Idee oder der göttliche Begriff ist Anfang, Subjekt, Geist; er setzt sich selbst voraus, ist und bleibt als dieser Gegenstand doch immer *sein* Gegenstand und ist damit als Gegenstand immer schon *aufgehoben*. Aber dieses Aufheben des Gegenstandes, dieses Negieren des Negativen, diese absolute Negativität, was ist sie anderes als das Subjekt, von dem wir angefangen. Der Anfang setzt das Ende, aber dieses Ende ist der Anfang, der immer nur ist als Resultat, als Vermitteltes oder besser, als durch Aufhebung der Vermittlung vermittelt. Der Anfang ist die Unmittelbarkeit, aber als aufgehobene Vermittlung, als Ende; dieses Ende der Vermittlung und *Selbstentfaltung* aber ist wiederum der Anfang, die Frucht, die der Kern bzw. Same des unvergänglichen Lebens ist. „Wir *fangen* mit dem Geist als Subjekt *an*, er ist identisch mit sich, ist ewige

Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur *als Resultat, als Ende gefaßt*. Er ist das *Sich-Voraussetzen* und ebenso das *Resultat*, und ist immer nur als Ende. Dies ist die Wahrheit. Dies Adäquatsein, dies Objekt- und Subjektsein, daß er sich selbst der *Gegenstand ist*, ist die Realität, Begriff, Idee und dies ist die Wahrheit.“³

Wir haben uns bis jetzt im Bereich des Denkens, bzw. der Philosophie aufgehalten oder besser des philosophischen Gedankens. Indem wir ihn dachten, hob er im Vollzuge seiner selbst nicht nur *sich*, sondern *auch unser begleitendes Denken* auf (als Wohnstätte und Element seiner Endlichkeit, Zufälligkeit, Willkür, Bestimmtheit und Unmittelbarkeit). Das Absolute, sei es in der Form der absoluten *Idee* oder als absoluter *Geist*, als *Logik* oder *Weltgeschehen*, immer ist das Absolute oder Unendliche nur als das *Un*, d. h. die aufhebende, geist- und „naturtilgende“ (Baader) Tätigkeit, als Negation des Endlich-Negativen. „Das *Nichtsein* des Endlichen ist das *Sein* des Absoluten.“⁴ Für die *Logik* bedeutet das: Die absolute Idee ist nicht ohne ihre endlichen Vorausgestalten von Wahr und Gut, als deren Aufhebung sie ist. In der *Religionsphilosophie* bestimmt sich jenes ontologische Prinzip dahin, daß der absolute Geist nicht ohne den Menschen ist. „Wenn das göttliche Wesen nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre.“⁵

Gerade das aber ist nach Hegel die entscheidende Lehre des Christentums und rückt es somit weit über die Bedeutung aller anderen Religionen hinaus. „Die Hauptvorstellung (des Christentums!) ist die der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden.“⁶

In der philosophischen Wissenschaft hat das Wissen (der *Begriff*) seine adäquate Realität erreicht, weil er diese Wissenschaft selbst ist, denn nicht *wir* (als endliche Menschen) philosophieren, sondern im *Philosophieren transzendieren wir uns selbst*, besser: *geben wir uns selbst auf, geben in unseren Grund zurück*, in dem *Wissenschaft* und *Wissen* als völlig eins *gewußt*, Objektivität und (unsere) Subjektivität zu übergreifender Subjektivität vermittelt sind. Die Stätte, wo dieser „göttliche Begriff“ oder die „reine Persönlichkeit“⁷ zum Ereignis wird, ist somit kein Jenseits, sondern ein Diesseits, eben *unser Denken*, aber nur sofern dieses *unser* endliches Denken im *betrachtenden Verfolg der Selbstenfaltung des Begriffs* in ihm schließlich aufgegangen, sich in seine allumfassende Identität aufgelöst, sowie auch alles sachhaft-gegenständliche Begreifen in die Selbstheit des Begreifens als in die reine Form eingeschmolzen ist.

Was sich so in der Gestalt von Wissen oder als Logik zuträgt, ist die Philosophie oder das Sich-Begreifen des göttlichen Begriffs, das darum selber göttlich ist. Die Philosophie ist Gott selbst, die „sich wissende Wahrheit“, „ewiges Leben“, die „reine Persönlichkeit“, „atome Subjektivität“⁸. Diese göttliche Wirklichkeit

³ Rel.-Phil. (Glockner) Bd. 16, S. 208.

⁴ Log. II, 62.

⁵ Die Vernunft in der Geschichte (Meiner), S. 61.

⁶ Rel.-Phil. 16, 208 (Glockner).

⁷ Log. II, 505 und 502.

⁸ Log. II, 484.

in Gestalt des sich wissenden Wissens entfaltet, d. h. offenbart sich nun dreifach, d. h. dieses Wissen weiß, begreift und realisiert sich in seiner *höchsten* Gestalt in eben diesem Wissen, bzw. Denken selbst, d. h. als *Logik*. In seiner *zweiten* Gestalt begreift es sich als Natur. So ist es *Naturphilosophie* und drittens begreift es sich als die Abfolge menschlicher Bewußtseins- und Geistesformen. So aber vollbringt sich dieses Wissen in der Gestalt von *Geistesphilosophie*. Es sind mithin drei Schlüsse, die ineinanderzirkeln und *einen* Schluß ausmachen. „Diese drei Schlüsse, die den *einen Schluß* der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben.“⁹

Der „göttliche Begriff“ offenbart, d. h. *realisiert* sich also in Form des *Gedankens* (der Logik), der *Natur* und des *Geistes*. In der Philosophie weiß und begreift er diese seine dreifaltige Offenbarung. Insofern umgreift die Philosophie auch die Logik. Im *eigentlichen oder engeren Sinne* aber ist die Philosophie als die Vollendung des aus der Natur *rückkehrenden Geistes* der Ort, wo er seinen in Form von Natur und Geist durchmessenen Weg zu sich selbst *rückschauend* überblickt und Natur und Geist als aufgehoben in sich selbst, mithin als sich selbst weiß. Sofern dieses *eigentliche philosophische Wissen* nunmehr „*vorwärts*“ blickt, begreift es sich zugleich als den Anfang jenes reinen Denkens, als welches wiederum die Logik sich ereignen will. Indem die Logik nun ihrerseits sich vollendet zur Wohngestalt der absoluten Idee, erreicht sie jene „absolute Freiheit“, inkraft deren sie sich wiederum in die Natur entläßt, so daß das „freie Spiel Gottes mit sich selbst“¹⁰ erneut beginnen kann.

Die Religion hat nunmehr ihren systematischen Ort in diesem Vermittlungsprozeß des lebendigen Gottes mit sich selbst *unmittelbar vor der Philosophie*, also nicht im Bereich der Natur, auch nicht im Bereich des Logos, sondern in jenem dritten Schluß, als welcher der Bereich des Geistes ist. Ehe sich der absolute Geist die Gestalt des *reinen Wissens* in Form von Philosophie und damit die Wirklichkeit und das Leben der Fülle gibt, verhält er auf der Stufe des *Vorstellens*. Sofern dieses Vorstellen aber das Absolute zum Inhalt hat, ist dieses *Vorstellen des Absoluten* die *Religion*. Die Religion ist somit ein Doppeltes. Einmal das vorstellende „Denken an Gott“, zum andern aber auch ein Stadium in der Selbstverwirklichung Gottes, bzw. ein Stadium auf dem Lebenswege des Begriffs zu sich selbst. So wie der göttliche Begriff sich in der *Philosophie* als Natur und Geist und Logos begreift, d. h. als Ganzes ist, ebenso ist er in der *Religion* als Ganzes präsent. Die Religion ist also nicht das Hinüber- und Hinausdenken in ein abstraktes Jenseits, sie ist eine vorläufige, aber unabdingbare Wirklichkeitsgestalt des Absoluten selbst, das freilich über diese Seinsweise hinausdrängt zu seiner letzten und höchsten Lebensform: eben der Philosophie¹¹. „Diese Wahrheit, diese Idee, ist das *Dogma der Dreieinigkeit* genannt worden – Gott ist der Geist, die *Tätigkeit des reinen Wissens*, die bei sich selbst seiende Tätigkeit. *Aristoteles* vornehmlich hat Gott in der abstrakten Bestimmung der Tätigkeit aufge-

⁹ Enzyklopädie (Meiner), S. 484.

¹⁰ Rel.-Phil. 16, 227.

¹¹ Enzykl. 485 und 499.

faßt. Die reine Tätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: *actus purus*); um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muß sie in ihren Momenten gesetzt sein; zum Wissen gehört ein *Anderes*, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet – das absolute Urteil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat *nicht* die *Gestalt eines Andersseins*, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. *Gott ist Geist*, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dies reine Licht. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen, ist vorstellungsweise gebraucht: dies natürliche Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich; so fangen wir von Gott zu sprechen an, er tut dies und ist dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dies *ganze Tun selbst* ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr *Anfang und Ende*; er ist eine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dies ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Prozeß.¹²

In der Religion als der Sphäre der Vorstellung und des Gegenständlich-Geschichtlichen erscheint nun der erste Schluß der Philosophie oder die Logik als das Reich des *Vaters*, der zweite Schluß oder die Natur als das Reich des *Sohnes*, der dritte Schluß, das ist der Mensch und seine Geschichte, als Reich des *Geistes*. Die Religion hat nun zunächst und anfänglich – auch sie ist ja dem Gesetz der Entwicklung unterstellt – die Gestalt des *unmittelbaren* Wissens, d. h. des einfachen, schlichten, vorstellenden, gegenständlichen Glaubens, der es mit einem jenseitigen Gott, einem historischen, zeitlichen Gott (Christus) und mit einer Gemeinschaft von Gläubigen zu tun hat, die in ein und demselben Geiste versammelt sind. Aber die Religion ist nicht auf diese Stufe des Vorstellens beschränkt, sie ist auch Theologie und als solche spekulative Religion, *Religionsphilosophie*, die den absoluten Inhalt nicht nur glaubt, sondern auch bedenkt und so den philosophischen Gedanken in jenem An-Sich von Glauben und Vorstellung zum Leuchten bringt. Diese Religionsphilosophie hat somit die Aufgabe, die im religiösen Glauben verborgene Logizität freizulegen, das begriffliche Leben, wie es sich „in dem Kreislauf konkreter Gestalten der Vorstellung expliziert“¹³, aufzudecken und in den konkreten Sphären von Vater, Sohn und Geist die Triplizität der Philosophie (Logik, Natur- und Geistesphilosophie) transparent zu machen. So ist die spekulative Theologie unmittelbar Vorstufe der Philosophie, ja sie ist diese selbst. „*Fides quaerens intellectum*“, dieses scholastische Programm meint nach Hegel dasselbe.

Hegel glaubt also, das Programm des hl. Anselm von Canterbury recht eigent-

¹² Rel.-Phil. 16, 228/29.

¹³ Enzykl. 484.

lich erfüllt zu haben. „Anselmus sagt: *Negligentiae mihi videtur si postquam confirmati sumus in fidē, non studemus, quod credimus intelligere* (Tract. cur Deus homo). – Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was der moderne Glaube enthält.“¹⁴ Der moderne Glaube ist nach Hegel weithin das Opfer des Cartesianischen Wissenschaftsbegriffs geworden, der nur auf „Empirisches und Endliches“ eingestellt ist. „Dieser Standpunkt verwirft . . . alle Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist.“¹⁵ Im Hinblick auf das Unendlich-Religiöse „überläßt er sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmut des Empfindens oder eines maßlosen Gutdünkens und Rasonnements, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt.“¹⁶

Die dualistische Verstandesmetaphysik mit ihrem abstrakten „Entweder-Oder“ und ein begriffloser Pietismus, bzw. die „konzentrierte Christlichkeit bloßen Empfindens“¹⁷ sind die religiösen Möglichkeiten, die der Cartesianische Wissenschaftstrieb übrigläßt. Und doch ist das alte Anselmianische Anliegen „credo ut intelligam“, d. h. die Synthese von Glaube und Wissen auch heute noch herrlich wie am ersten Tag. Die Hegelsche Philosophie weiß sich dem Geiste dieser Anselmianischen Scholastik¹⁸ zutiefst verpflichtet.

In diesem Zusammenhange entsinnt sich nun Hegel auch der „Gnosis des Herrn von Baader“¹⁹, der ebenfalls allen bloßen Fidual- und Gefühlsglauben verwirft und den objektiven Geist, den Reichtum der Tradition zu schätzen weiß. Die Tradition ist ihm nicht Sache historisch-musealer Aufbewahrung, nicht Material für den Scharfsinn des Kritisierens, sondern „für die Erkenntnis des Geistes und das Interesse der Wahrheit“²⁰ von höchster Bedeutung. Während des Geschichtsverlaufes „ist das Erhebendste, Tiefste und Innerste zutage gefördert worden, in den Religionen, Philosophien, in den Werken der Kunst, in reiner und unreinerer, klarer und trüberer, oft sehr erschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr Franz v. Baader fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponiert und erhärtet. *Jakob Böhmes* Tiefe gewährt insbesondere hierfür Gelegenheit und Formen. Diesem erhabenen Geiste ist mit Recht der Name *philosophicus teutonicus* zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion teils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft konzipiert und Geist und Natur in ihren bestimmteren Sphären und Gestalten darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage

¹⁴ Enzykl. 103 (Anmerk.).

¹⁵ Enzykl. 103.

¹⁶ ebda.

¹⁷ Enzykl. 93 und 18.

¹⁸ Vgl. Rel.-Phil. 16, 214.

¹⁹ Enzykl. 19.

²⁰ Enzykl. 18.

nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines anderen als des *dreieinigen*, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen und nur *dies* Leben sind, aus dem Verlust ihres Urbildes dazu redintegriert zu werden; teils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter usf., das Herbe, Bittere usf.) gewaltsam zu Geistigem und Gedankenformen verwendet. Die Gnosis des Herrn v. Baader, welche sich an dergl. Gestaltungen anschließt, ist eine eigentümliche Weise, das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebensowohl der Beruhigung bei der inhaltslosen Kahlheit der *Aufklärerei* als der nur intensiv bleiben wollenden *Frömmigkeit* entgegen. Herr v. Baader beweist dabei in allen seinen Schriften, daß er entfernt davon ist, diese Gnosis für die ausschließende Weise der Erkenntnis zu nehmen. Sie hat für sich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphysik treibt sich nicht zur Betrachtung der Kategorien selbst und zur methodischen Entwicklung des Inhaltes fort; sie leidet an der Unangemessenheit des Begriffs zu solchen wilden oder geistreichen Formen und Gestalten; so wie sie überhaupt daran leidet, daß sie den absoluten Inhalt als *Voraussetzung* hat und aus derselben erklärt, räsonniert und widerlegt.²¹ Und dann noch einen Satz, in dem Hegel gegenüber Baader seinen tiefen Respekt bekundet: „Es muß mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn von Baaders als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich mit ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der Tat nicht von seinen Ansichten abweicht.“²²

Hegel hat mit sicherem Gespür den Unterschied erfaßt, der ihn von Böhme und damit auch von Baader trennt, wenn er sagt, daß Böhme „den *absoluten Inhalt* als *Voraussetzung* hat . . .“. Auch Baader akzeptiert die christliche Offenbarung, vor allem ihr zentrales Geheimnis, das Dogma der Trinität, als göttliche „Kunde“ und als vorausgesetzte, d. h. von der Autorität Gottes ebenso wie von der Kirche *vorgestellte* Wahrheit, um sich ihr gläubig zu unterwerfen. Das hindert Baader nicht daran (und das nähert ihn wiederum der Hegelschen Methode), dieses Geheimnis so zu durchdenken, daß er den hl. Thomas zu überbieten gedenkt. „Wenn Thomas v. A. den zu seiner Zeit kühnen Satz aufstellte, *Deum esse non creditur, sed scitur*, so setze ich diesem einen zweiten bei, bis zu dessen Einsicht die . . . im Dualismus befangene Scholastik nicht durchzuberechnen vermochte: *Deum trinum esse, non creditur, sed scitur*.“²³ Diese spekulative Theologie ist nach Baader nur vom Standort des Menschen aus möglich. „Anstatt daß also die Theologen nur immer *historisch* von einem Mysterium der Trinität sagen, hätten sie besser getan, sich die Erkenntnis zu schaffen, daß in der Tat alles zum Vorscheinkommen im Endlichen *auf dieselbe Weise wie* in Gott ein Vermitteltes ist, indem das sich Offenbarende immer etwas *in sich von sich unterscheidet* und setzt, um in und durch dieses *sich zu offenbaren*.“²⁴

²¹ Enzykl. 18/19.

²² Enzykl. 19 (Anmerk.).

²³ Baader, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1855, hrsg. v. Franz Hoffmann, Bd. VIII, S. 71.

²⁴ ebda. IX, S. 310.

Nun offenbart sich uns das lichteste *Gottesbild*, was es auf dieser Erde gibt und das wir je selbst sind, auf folgende Weise: „Indem ich nämlich 1. mich selber . . . fasse (*concipere* etc.), entsteht mir 2. unmittelbar ein *Gefasstes*, in welch' letzterem ich 3. ausgehend mich aufschließe, und in eine 4. entwickelte zweite Phase (Begriff) einführe, wobei ich bemerke, daß der dritte Moment als jener des Ausgangs oder des (hier noch immanenten) Aussprechens, d. i. Nennens, sowie der vierte Moment als jener des Ausgesprochen- oder Genanntseins (als Gedanke oder Name) bezeichnet werden kann.“²⁵

Die Anwendung dieses „Quarternars“ auf das theologische Geschehen in Gott erfolgt mit folgenden Worten: „Also heißt 1. der unergründliche Wille oder die Causalität als *suchend-ewiger Vater*; 2. der *gefunden*e, gefaßte oder gewonnene Wille des Ungrundes, sein *eingeborener Sohn*, in welchem als *einem* Grund- und Kraftwesen die *Vielheit* der Kräfte der Weisheit urständen; 3. der *Ausgang des Geistes*, welcher diese letzteren Wesen ausführt und sich in ihnen modelt oder formiert; 4. diese *ausgegangene Form*, welche das eine Wesen (Sohn) in ihm den Vater und den Geist als in seiner Stätte (Glorie, Templum seu Tabernaculum) *umgibt*, und in welcher sich *der Ternar* als in seiner *Idea*, seinem Auge und Spiegel schaut.“²⁶

Versuchen wir, die dialektische Formalität, wie sie diesem endlichen und unendlichen Geistgeschehen *als ein- und dieselbe* innewohnt, nunmehr klarer herauszuarbeiten, so dürfte sich der Baadersche „Quarternar“ als die perfekte Wirklichkeit oder das Ineins von dreifaltiger Innerlichkeit (Möglichkeit) und gesetzter Äußerlichkeit (Realität), d. h. als die jene Dreifaltigkeit rezipierende Idee ergeben. Der abgründige unbestimmte Geist (als Bewußtsein oder „leerer Wille“) faßt, konzipiert, „dupliert“, setzt sein Selbst als Grund (Begriff, Wort), um in diesem Unterscheiden, Ur-Teilen, Duplieren sich zugleich mit sich zur Einheit des *Selbst-Bewußtseins* zusammenzuschließen. Erst so vollzieht er seine volle Wirklichkeit, die nichts anderes ist, als der aufschließende (Zusammen-)Schluß, sofern in dieser Wirklichkeit die Innerlichkeit manifest, offenbar wird. Wirklichkeit ist so nach Baader – genau wie bei Hegel – die Manifestation oder das Offenbaren des Grundes oder der Innerlichkeit.

Aber auch diese Wirklichkeit ist noch nicht vollendet, ist eine vorläufige, ist erst *actus primus*; sie erfährt ihre Krönung und ihren letzten Beschluß erst dann, wenn sie sich bis in die „spirituelle Leibhaftigkeit“ der Idee entäußert, realisiert und so verlautbart ins gesprochene Wort und ausgestaltet zum Bild, das jene spiegelnde Reflexion ermöglicht, in der sie zu sich selbst zurückkehrt, in ihren Ausgang, der aber zugleich nur in dieser Rückkehr ist, wie auch das Ende nur in und durch die Entfaltung des Anfangs, nur als Resultat des Grundes ist. Das Ende ist somit der Anfang, und der Anfang ist das Ende.

Aus der Äußerlichkeit und Leibhaftigkeit, als welche die Idee ist, strömt das geistige Leben in sich selbst zurück, und zwar so, daß erst in dieser Reflexion oder Rückkehr jener Anfang ist, von der es ausgegangen. Der Anfang ist nur vom

²⁵ ebda. VIII, 64.

²⁶ ebda. IX, 414.

Ende her, genau wie das Ende nur dank jenes Anfangs ist. Was sich im Organisch-Lebendigen überhaupt zeigt, daß Anfang und Ende, Same und Frucht artlich dasselbe sind, wiederholt sich im Reich des Geistes auf höhere, intensivere Weise. Anfang und Ende zirkeln nicht nur als spezifisch, sondern als numerisch identisch ineinander. Der Anfang ist hier wahrhaft immer nur als Ende, d. h. er ist immerzu vermittelt. Das Ende ist immer nur als Anfang, also auch vermittelt. Alle Unmittelbarkeit, als welche Anfang und Ende sind, ist mithin immer nur als momentan aufgehobene Vermittlung. Das Ganze ist nur als eine in sich kreisende Bewegung, wo immer das Ende den Anfang und der Anfang das Ende in sich zurückschlingt. Hegel hat diese dialektische Prozessualität klarer und mit sehr viel mehr ontologischem Tiefgang am Ende seiner Logik zu schildern vermocht als Baader, der ihm in diesen Dingen getreulich folgte, d. h. soweit er es vermochte.

Wir sahen, daß die Idee nach Baader so etwas wie eine äußerste Äußerlichkeit, den „terminus ad quem“ geistigen Geschehens oder eine spirituelle Leibhaftigkeit bedeutet, von der Baader sagt, „daß sie dem göttlichen Sein zukomme, *vor* aller Kreatur“. „Diese Äußerlichkeit ist ewig.“²⁷ Die Idee ist mithin die Stätte, „Glorie“, das umgebende Prinzip, die „leibliche Substanz“²⁸, die Geistgestalt und Realität, in die der Vater den Sohn „gleichsam kleidet“²⁹. In der Idee als der Äußerlichkeit und Geistgestalt des Logos ist die innere Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist zur *endgültigen* ausgesprochenen Einheit versammelt. Sie ist – wie der verlaubliche Gedanke überhaupt – „ein Umschluß, als gleichsam der erste geistige Leib.“³⁰

Diese „Idea“ ist jenes „göttliche, nicht creatürliche Wesen, welches mit Gott als dem dreipersonlichen Geiste Eins, obschon von diesem unterschieden und *unter* Ihm ist“³¹. Ebendas meint auch das Wort „In personis proprietas, in substantia unitas“³². So ist die *Idea* das „Wort *bei* Gott“, im Unterschiede zu jenem „Wort *in* Gott“, welches der *Sohn* als der unmittelbar empfangene Grund des Vaters selber ist. „Das *In* ist die Stille, aber das *Bei* ist gefaßt und lautend“³³, sofern es als das Urbild aller Schöpfung auch in die Dinge dieser Welt verlaudet und realisiert wird. Die Idee ist somit der „geistige Leib“, das Organon, das Auge, der Spiegel, in dem der dreipersonliche Gott (der göttliche Ternar) sich wiederum reflektiert und vernimmt, so daß sein Leben wieder in seinen Grund und Untergrund, d. h. in den Ausgang zurückströmt, aus dem es hervor- und aufgegangen ist. Die Idee ist nicht ruhendes Resultat, sondern die lebendige Frucht, der empfängliche „Leib“, „wie denn überall in der Natur der Quarternar sich in einen *aktiven Ternar* und in ein *Recipiens* scheidet.“³⁴

²⁷ ebda. VIII, 80.

²⁸ ebda. IX, 310.

²⁹ ebda. IX, 309.

³⁰ ebda. VIII, 68.

³¹ ebda. IX, 225.

³² ebda. IX, 225.

³³ ebda. IX, 415.

³⁴ ebda. VIII, 68.

Und als ob Hegel hier das Wort führte, ebenso sagt auch Baader, indem er diesen ewigen Prozeß oder lebendigen Begriff in seiner Ganzheit als die bindende Mitte begreift, daß dieses göttliche Geschehen aus dem Innen-Einfachen (des Grundes) in das Außen und Vielerlei (der Idee) aufbricht, um aus jenem Außen (Vielen) wiederum in die Einheit des formlosen Abgrundes zurückzuschlagen. „Das Leben des Geistes (Selbstbewußtseins) ist nur als der lebendige Begriff oder als die bleibende, weil sich erneuernde *Mitte dieses Aus- und Eingangs*, des *sich beständig begegnenden Aufhebens der Vielheit in Einheit und der Einheit in Vielheit*.“³⁵ Dieses Leben entspricht exakt der Hegelschen Dialektik des Begriffs als „des absoluten Gegenstoßes in sich selbst“³⁶, wonach „jedes Außersichgehen auch ein Insichgehen und die größere Ausdehnung ebensowohl höhere Intensität ist.“³⁷ Diese Methode stellt sich nach Hegel „als ein in sich *geschlungener Kreis* dar, in dessen *Anfang*, den einfachen Grund, die Vermittlung das *Ende* zurückschlingt.“³⁸ Auch Baader stellt mit dem Blick auf diese dem endlichen und unendlichen Geiste gemeinsame Formalität des Zirkels fest: „Wir haben es hier mit einem in sich geschlossenen *Kreis* (circulus vitae) von Akten und mit keiner *Reihe* derselben zu tun, in welchem das *Ende* (durch die Mitte) immer wieder in den *Anfang* rückkehrt, der *Anfang* immer wieder im *Ausgang* sich selbst aufhebt und die Aufhebung der Vielheit in Einheit *ebenso* die Aufhebung der Einheit in Vielheit *als* diese jene voraussetzt.“ „Dieses sich in sich entfaltende *Kreisen des Geistes* oder Selbstbewußtsein ist – wie schon *Tauler* bemerkte – nur mit einem Schlage mit allen seinen Momenten und Elementen zugleich fertig, und diese bestehen nicht etwa *vor* oder *nach* ihm.“³⁹ Das göttliche Leben ist nach Hegel „ewige Geschichte“⁴⁰, oder „es geht durch seinen Prozeß hindurch und aus diesem kommt nichts Neues hervor: *das Hervorgebrachte ist schon von Anfang*“⁴¹. Baader variiert nur Hegel, wenn er ebenfalls von dem göttlichen Leben als einem „ewigen Geschehen oder einem ewigen theogonischen Prozesse“⁴² spricht. „Gott ist immanentes, ewiges Leben, immanenter Kreislauf, circulus vitae.“ Die *Idee* ist in diesem „Triadismus beschlossen, sie ist, wie Hegel sagt, *Einheit des Begriffs* und der *Realität*“⁴³, d. h. die gespannte Einheit der dreipersönlichen *Innerlichkeit* und der sie umschließenden *Außerlichkeit* und Gestalt. Die *Idee* ist die Frucht, die zugleich immer wieder der Same des Anfangs ist. Hegel formuliert also: „Das Leben ist . . . nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist *Produkt, das zweitens produziert*; dieses Produzierte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Prozeß hindurch und aus diesem kommt nichts Neues hervor. Das Hervorgebrachte ist schon von Anfang.“⁴⁴ In der Sprache Baaders stellt

³⁵ ebda. VIII, 67.

³⁶ Hegel: Log. II, 63.

³⁷ Log. II, 502.

³⁸ Log. II, 504.

³⁹ Baader VIII, 67.

⁴⁰ Hegel: Rel.-Phil. 16, 302.

⁴¹ ebda. 16, 241.

⁴² Baader VIII, 136/37.

⁴³ ebda. VIII, 70.

⁴⁴ Hegel: Rel.-Phil. 16, 241.

sich diese Identität des Lebens mit sich selbst so dar, „daß der Prozeß in Regreß, dieser wieder in Progreß umschlägt, die Ursache zur Wirkung, diese wieder Ursache wird, womit der Begriff des ewigen Daseins mit jenem des ewigen Werdens als ewige Erneuerung etc., als lebendigen Daseins zusammenfällt, und die *Vollendung so gut den Anfang setzt als dieser jene*“⁴⁵. Baader und Hegel negieren beide den Schellingschen Dunkelgrund in Gott und dessen Unmittelbarkeit. Es gibt im Leben Gottes und der Kreatur nichts, was nicht immer schon vermittelt und somit gelichtet bzw. gesetzt wäre; es gibt keine Ursache, die nicht Wirkung, und zwar ihrer selbst, es gibt keinen Anfang, der nicht Ende, es gibt kein An-und-Für-Sich, das nicht Gesetztsein wäre. Diese in sich zirkelnde *Identität des Lebendigen mit sich* realisiert nach Baader den Aristotelischen Akt-Potenz-Begriff auf unüberbietbare Weise. Auch in Gott ereignet sich sein Leben als „die ungehemmte *Circulation*, als Ascensus und Descensus von der Tiefe (Wurzel) zur Höhe (Krone) und von dieser zurück durch die Mitte (Grund oder Stamm)“⁴⁶.

Baader bekennt sich, ähnlich wie Hegel, zur Aristotelischen Formalität von Akt und Potenz als dem Grundgesetz des Lebendigen überhaupt. Beide begreifen eben dieses Akt-Potenz-Gefälle aber dialektisch und verfehlen so das Thomistische „actu esse“ zugunsten eines radikalen „Essentialismus“. Aber das zu untersuchen ist hier nicht der Ort.

Baader verwendet nun in seiner Theosophie das Akt-Potenz-Schema in doppeltem Betracht: einmal verhalten sich nach ihm, wie wir sahen, die dreifaltige Innerlichkeit und die Äußerlichkeit der Idee („Sophia“, „recipiens“) zueinander wie die Potenz zum Akt. Außerdem aber begreift er den gesamten *aktuosen* Quarternar von „Vater, Sohn, Geist und Sophia“ als in der ursprünglichen Potentialität des Willens *der Möglichkeit nach* vorgegeben. In diesem Zusammenhange kann Baader sagen: Obwohl der „formale, *leere* Wille“ nur erst so etwas ist wie „causa non efficiens“ oder „Vater in potentia“, so vermag er sich doch kraft seiner aktiven, weil geistigen Potentialität in die Wirklichkeit des „erfüllten, realisierten Willens“ zu überführen. Wille ist hier ähnlich wie bei Thomas „sui causa“, bzw. „sibi causa agendi“⁴⁷. Dieser aktuierende Prozeß ist aber nach Baader dialektischer Natur, d. h. zugleich Regreß, Rückstoß in sich selbst, so daß die potentia erhalten bleibt, in ihrem Übergang nicht untergeht.

Wenn die potentia „in actum geführt“ wird, „muß sie zugleich immer wieder als Potenz restituiert sein, wie das Ei mit der Henne, der Same und der Baum mit der Frucht *zugleich* bestehen“⁴⁸. Diese biologische Gleichzeitigkeit ist allerdings nur Ausdruck artlicher Identität, während im geistigen Bereich die numerische Identität sich durchhält und so alle Zeit aufhebt. Daher ist der organische Prozeß nur Abbild und Präludium der geistigen Evolution, in welcher ein und derselbe Wille Potenz und Akt, Same und Frucht, Vater und Sohn, Ursache und

⁴⁵ Baader IX, 305/6.

⁴⁶ ebda. IX, 305.

⁴⁷ Thomas v. Aquin, s. c. g. II, 48.

⁴⁸ Baader VIII, 116 (Anmerk.).

Wirkung seiner selbst im Zugleich und so wahrhaft „Causa sui“⁴⁹ ist.

Diese Überführung des Willens in den Akt hebt also die Potenz nicht auf. Letztere geht in der Wirklichkeit nicht unter, sondern bleibt dank der Dialektik des Geschehens, das Progreß und Regreß in einem ist, erhalten und somit sie selbst. Diese Überführung der Willenspotenz in den Akt kann aber nur erfolgen, wenn sie durch eine Mitte vermittelt wird, die wir bereits kennen, und die Baader hier als „ideelle Imagination“ begreift. Indem jene Willensmacht sich in sich selber reflektiert, bestimmt und setzt, ihre Abgründigkeit zum Grunde verdichtet, sich so ihre „magische (ideelle) Erfüllung in sich selber gibt, wird sie zur „Begierde“, zum aktuierten Willen. Jene „Imagination ist ein Sich-Kopieren, ein Sich-Duplieren, Gleichnis- oder Bildzeugen, Spiegeln“; sie ist jene Zeugung des „Wortes in Gott“, auf das der Wille sich zu richten und so sich selbst erst zu aktuierten und zu setzen vermag. Aus dem „Vater in potentia“ wird so mittels des Wortes oder des Grundes der „Vater in actu“, der nur so den gesamten Quaternar, den er in seiner Potentialität „bereits in sich hat“, aus sich zu entlassen und zu realisieren vermag, so daß eben dieser Quaternar sich nunmehr, weil „actu in Vater, Sohn und Geist und Sophia entwickelt und verselbständigt“⁵⁰, als solcher offenbaren kann.

Fassen wir zusammen: Innergöttlich-dreifaltiges Leben verwirklicht sich zur Fülle in der spiegelnden Realität der leibhaftigen Idee, und der in Willensmächtigkeit vorgegebene Quaternar wird von ihr übersetzt in die Aktualität von Vater, Sohn, Geist und Sophia. M. a. W.: Begriff und Realität, Innen und Außen, Einheit und Vielheit, Wurzelgrund und Krone, Same und Frucht, Mögliches und Wirkliches, „Imaginieren und Expandieren“, Wille und Verstand wirken wechselseitig ineinander und erbringen jene Mitte, welche als lebendige „Reziprozität“⁵¹ Gott selber ist, und die sich – wie abgestuft auch immer – in den endlichen Bereichen des Geistes und des Lebendigen überhaupt analogisch wiederholt.

Auch die göttliche „Selbsthervorbringung“⁵² gehorcht somit dem Akt-Potenz-Gesetz, denn „das Gesetz des Übergangs aus dem potentiellen in das aktuose Sein ist allgemein“⁵³. Nach Baader finden sich mithin Möglichkeit und Übergang, „ewiges inneres und äußeres Sein“⁵⁴ *auch in Gott selbst*. Das „Vollendetsein Gottes“ ist somit „werdend und seiend“ zugleich, es ist „die Mitte oder das Vermittelnde des Aus- und Eingangs, der Vergangenheit und der Zukunft“⁵⁵. Insofern nähert sich die theologische Konzeption Baaders wiederum der Hegelschen, wonach Gott „erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist“. „Die absolute Idee ist nach Hegel und Baader „die göttliche Geschichte, der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimierens und des In-sich-Zurückneh-

⁴⁹ Hegel: Enzykl., § 153.

⁵⁰ Baader VIII, 116 (Anmerk.).

⁵¹ ebda. VIII, 77.

⁵² ebda. VIII, 77.

⁵³ ebda. VIII, 79.

⁵⁴ ebda. VIII, 78.

⁵⁵ ebda. VIII, 82.

mens“⁵⁶. Im scharfen Gegensatz zu Baader und Hegel bleibt nach Thomas von Aquin auch der leiseste Schatten von Potentialität aus Gottes Wirklichkeit entfernt. „Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate.“⁵⁷

Aber die Übereinstimmung von Baaders und Hegels Metaphysik sollte uns doch nicht ihre tiefgreifenden Unterschiede übersehen lassen. Nach Baader gibt es kein absolutes Wissen. Und wenn die Trinität sich in der Natur abbildet, so kann sie vom Menschen auch „nur bildlich oder kreatürlich begriffen werden, gemäß jenem Satz: quidquid concipitur secundum modum concipientis concipitur, nicht aber unkreatürlich oder wie diese Trinität an und für sich ist“⁵⁸. Gott ist nicht in unsere Macht gegeben, auch nicht einmal insofern, als ob wir nur das Nichtsein, das Endliche wären, dessen Er als das „Un“ dieses Endlichen bedürfe, um ganz Er selbst zu sein. „Jener barocken Behauptung, ‚daß, nachdem Gott uns gemacht, wir hinwiederum Ihn machen sollen‘, liegt doch der wahre Gedanke zum Grunde, ‚daß alles Geschöpf seinen Schöpfer nachbildlich in und durch sich wiedergebären, oder vielmehr dieser *nachbildlichen* Gebärung Gottes in und durch sich dienen soll.“⁵⁹ Wenn sodann nach Hegel das Endliche mit-samt der freien menschlichen Geistperson der „absoluten Auflösung im Allgemeinen“⁶⁰ anheimfällt, wenn die „Individuen verschwinden vor dem allgemeinen Substantiellen“⁶¹, so hält Baader dem entgegen, daß es „irrig ist, von einer Refluenz (Auflösung) des geschöpflichen Wesens in Gottes Wesen zu reden.“⁶² Wie dem aber auch sei: ohne Hegel sind Baader und seine spekulative Dogmatik mit ihrer dialektischen Methode von „Ternar“ und „Quarternar“ und mit ihrem Unterschiede zur Aristotelisch-Scholastischen Dichotomie (Dualismus) nicht zu denken. Die Baadersche Dogmatik stellt den respektablen Versuch dar, den deutschen Idealismus und die Substanz der christlichen Dogmatik miteinander zu versöhnen. Aber Hegel hat doch recht, wenn er dieser spekulativen Dogmatik kritisch vorhält, daß sie sich von den „trüben Gestaltungen“⁶³ nicht genügend habe befreien können, in die der philosophische Gedanke bei Jakob Böhme verzaubert sei. Selbst Franz Hoffmann, Schüler, Freund und Herausgeber Baaders, gibt zu, „daß bei Baader oft noch das Bild die Stelle des Gedankens vertritt oder genauer gesagt, daß oft das Bild den Gedanken nicht in voller Schärfe durchscheinen läßt“. Andererseits aber war auch die Kritik, die Baader selbst an Hegel übte, unbedingt und tiefgreifend. Dennoch muß man Johannes Sauter recht geben, wenn er sagt: „Niemand hat in Hegel eine größere Bedeutung gesehen als Baader.“⁶⁴ Auch hat dieser kritische Abstand beider

⁵⁶ Hegel: Rel.-Phil. 16, 219.

⁵⁷ Thomas, S. th. I, 3, 2, c.

⁵⁸ Baader IX, 415/16.

⁵⁹ ebda. IX, 167.

⁶⁰ Hegel, Log. II, 244.

⁶¹ Hegel: Vernunft in der Geschichte (Meiner), S. 60.

⁶² Baader IX, 330/31.

⁶³ Hegel: Enzykl., S. 21.

⁶⁴ Sauter, Joh.: Baader und Kant, Jena 1928, S. 563; vgl. auch das ausgezeichnete Buch von Fritz Lieb, „Franz Baaders Jugendgeschichte“, München 1926. Lieb arbeitet vor

Männer voneinander jene Freundschaft nicht getrübt, die sie miteinander von 1824–1830 verband und die Baader sagen ließ: „Hegels Beifall ist mir sehr lieb, weil ich daraus sehe, daß wir uns wechselseitig erfassen werden.“ Und acht Tage später, am 19. September 1823, trifft Baader die interessante Feststellung: „Ich werde allerdings in Berlin mit Hegel geist- und (will's Gott) auch herzverwandt werden. Denn ich hochachte ihn und eben darum liebe ich ihn. Wenn er den Unterricht über Religion erhalten hätte, den ich erhielt, so würden wir uns schon längst verstanden und einvernünftig haben.“⁶⁵

Franz v. Baader hat sich in seiner spekulativen Dogmatik weithin der dialektischen Methode Hegels bedient. Vor allem seine Trinitätslehre ist zutiefst von ihr bestimmt. Das hindert nicht, daß Baader die entscheidenden christlichen Positionen, wie etwa die Aseität Gottes, die absolute Freiheit seines Schöpfungsaktes, die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelseele usf. immerzu verfochten hat.

Aber sein Denken war in sich zu zwiespältig, eben dialektisch, als daß dieser Versuch einer Synthese zwischen christlichem Mysterium und idealistischer Philosophie von Dauer gewesen wäre. Kein Wunder, wenn die Baadersche „Gnosis“ von einem neuerstandenen Thomismus abgelöst und überwunden wurde. Es scheint mir deshalb gerade heute bei der manchmal allzu unkritischen Weitherzigkeit unserer christlichen Vernunft doch notwendig, festzustellen, daß die Neuentdeckung des Thomismus eines der größten Ereignisse im 19. Jahrhundert war. Das gnostische Gewölk der Baader, Günther, Frohschammer verschwand vor der Sonne einer thomistischen Renaissance, die jene geistige Rekreation des Katholizismus einleitete, welche ihn instand setzte, gegen die idealistischen und positivistischen, die historistischen und materialistischen, die nationalistischen und kollektivistischen Mächte der Zeit anzugehen, ja die Hauptlast in diesem Kampf zu tragen und ihnen erfolgreich Schach zu bieten bis heute herzu.

allen die Abhängigkeit Baaders von Martines de Pasqually und von Louis-Claude de Saint-Martin heraus. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhange die Tatsache, daß die Bedeutung Jakob Böhmes Baader erst durch den Franzosen Saint-Martin vermittelt wurde. Eine Interpretation Baaders, welche diesen Einfluß der Böhmeschen Mystik und der Hegelschen Dialektik nicht bedenkt, ist verfehlt. Baaders Metaphysik in die moderne Existentialontologie zu „transponieren“, wie es Klaus Hemmerle versucht, zeugt mehr vom Geist des Interpreten als des Interpretierten.

65. Baader XV, 405.